anuário antropológico
1/2020 • janeiro-abril • v. 45 • nº 1

Awnetypan amazad: políticas indígenas do habitar e gestão territorial-ambiental em terras indígenas

Awnetypan amazad: indigenous politics of dwelling and territorial-environmental management of indigenous lands

DOI: https://doi.org/10.4000/aa.4932

Alessandro Roberto de Oliveira • Universidade de Brasília – Brasil

ORCID: 0000-0003-4390-2883
robertodeoliveira@gmail.com

Professor adjunto no departamento de Teoria e Fundamentos - Faculdade de Educação da Universidade de Brasília. Atua no Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais (MESPT) e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás (UFG).

Este artigo apresenta uma análise etnográfica acerca das políticas do habitar entre o povo Wapichana segundo modos específicos de relações com lugares. Em seguida aborda como essas formas próprias de habitar entraram em relação com a agenda de gestão territorial e ambiental de terras indígenas no Brasil por meio da elaboração de um Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA. Ao trazer esse encontro, o objetivo é destacar algumas dificuldades de translação na comunicação intercultural. Todavia, para além dos problemas semânticos e a despeito do caráter governamentalizante desse instrumento de gestão, argumento que localmente os "planos" são expressões de projetos de vida e trazem uma mensagem interétnica mais complexa, que se traduz em desejos, expectativas e luta política em defesa de seus modos de vida diante de circunstâncias contraditórias do cenário político mais amplo.

Perspectiva do habitar. Lugares. Projetos de vida. Gestão territorial.

This article presents an ethnographic analysis on the policies of dwelling among the Wapichana peoples according to specific modes of relations with places. It then discusses how these own forms of inhabiting started to relate to the territorial and environmental management agenda of indigenous lands in Brazil through the elaboration of a Territorial and Environmental Management Plan. By bringing it up, the objective is to highlight some translation difficulties in the intercultural communication. However, beyond semantic problems and despite of the fact that this management tool is a governmental one, I argue that, locally, "plans" are expressions of life projects and they bring with them a more complex interethnic message that translates into desires, expectations and political struggles in defense of their ways of life in face of contradictory circumstances of the broader political scene.

Dwelling perspective. Places. Life projects. Territorial management.

Introdução

Em 2006, as terras indígenas brasileiras foram incluídas no Plano Nacional de Áreas Protegidas (PNAP), uma estratégia do governo brasileiro para a conservação da diversidade biológica e manutenção de serviços ambientais vitais para os brasileiros e para a humanidade em uma interface com a efetivação do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC). Segundo o documento, a inclusão dos territórios indígenas e quilombolas seria a tradução do reconhecimento por parte do Estado brasileiro de que "além da importância para a vida das comunidades indígenas (...) eles desempenham um papel chave na conservação da biodiversidade e, consequentemente, no desenvolvimento nacional" (PNAP, 2006, p. 5), além de um compromisso do Ministério do Meio Ambiente à época em fazer com que esforços para conservação ambiental gerassem benefícios diretos para essas populações.

Em direção semelhante, há oito anos foi criada uma política pública de gestão territorial e ambiental de terras indígenas no Brasil – PNGATI (Decreto 7.747 de 5 de junho de 2012). Esta política é fruto da convergência de estratégias e interesses do movimento indígena, de determinados setores governamentais, da sociedade civil organizada e da cooperação internacional presente no país (Oliveira, 2011). No processo de construção desta política encontrava-se no interior de órgãos estatais como a Fundação Nacional do Índio e de parte do Ministério do Meio Ambiente, o entendimento de que os povos indígenas já fazem a "gestão" de seus territórios, desde tempos imemoriais, baseada em seus modos próprios de vida e em seus sistemas de conhecimentos sobre o ambiente, o que implicava para o Estado brasileiro o compromisso de reconhecer e respeitar a "autonomia sociocultural" desses povos quanto a suas formas de gerir suas terras, apoiando e fortalecendo suas estratégias territoriais.

As posições explicitadas nestas políticas-documentos em relação às terras, povos e conhecimentos indígenas chamam atenção para as relações entre os modos indígenas de habitar suas terras e as políticas e práticas de conservação da "natureza" no cenário contemporâneo. Se é possível encontrar ressonâncias entre concepções próprias de relações dessas sociedades com o que se convencionou chamar de seus territórios e a agenda de gestão territorial e ambiental de terras indígenas, estas conexões não desfazem diferenças importantes.

Com efeito, estas articulações políticas são marcadas por mal-entendidos, equívocos, contradições e assimetrias de poder que caracterizam historicamente as relações interétnicas. De um lado, povos indígenas se relacionam com seus "territórios" enquanto uma miríade de ambientes, paisagens e entes vivos com suas respectivas intencionalidades, moradias e dinâmicas de vida, dando a este termo dimensões sociais, políticas e cosmológicas que configuram regimes orgânicos de natureza (Escobar, 2005) nos quais "sociedade" e "natureza" não são domínios claramente separados. De outro lado, o campo das políticas públicas ambientais formuladas para as "terras indígenas" se assenta em um regime típico da modernidade capitalista, que vem exigindo a incorporação progressiva da "natureza" ao domínio da governamentalidade, do desenvolvimento de formas

especializadas de gerenciamento da vida cotidiana de populações e uso racional dos recursos naturais. Este regime fundamenta a percepção dessas terras como estratégicas, por suas contribuições para conservação ambiental, como mantenedoras de estoques de carbono e da biodiversidade *in situ* e de outros "recursos naturais" considerados "potenciais", "disponíveis", ou em "risco", para os quais são propostas ações de "preservação", "manejo" e "uso sustentável".

Este artigo desenvolve algumas reflexões sobre o confronto entre estes modelos de relações com a "natureza" que marcam o encontro entre o ambientalismo das políticas públicas e as posições situadas de algumas comunidades indígenas que entraram em relação com esta agenda por meio da elaboração de instrumentos de gestão. Para desenvolver esta análise, o artigo está dividido em duas partes. A primeira é uma síntese etnográfica sobre territorialidades humanas e não humanas segundo as tradições de conhecimento compartilhadas pelos Wapichana que vivem na terra indígena Jacamim, região Serra da Lua, em Roraima[1]. Essa aproximação etnográfica é baseada em uma formulação local usada para descrever determinadas paisagens como "lugares de respeito". Nesta primeira parte, apresento esse fragmento etnográfico para tentar evidenciar e realçar modos próprios dessas comunidades de engajamento cotidiano com o mundo que revelam suas políticas do habitar (Ingold, 2005).

Na segunda parte, apresento como essas formas próprias de habitar entraram em relação com a agenda de gestão territorial e ambiental de terras indígenas por meio da elaboração de um Plano de Gestão Territorial e Ambiental – PGTA para aquela terra indígena. Ao trazer esse encontro, o objetivo é destacar alguns processos de translação (Latour, 2000) na comunicação intercultural, que embora articulem cadeias heterogêneas de associações conflitantes, em algumas circunstâncias, criam pontos de passagem a partir da mediação local de certas categorias estrangeiras. Para além dos problemas semânticos e a despeito do caráter governamentalizante do PGTA, argumento que localmente estes "planos" são expressões de projetos de vida e devolvem uma mensagem interétnica mais complexa, que se traduz em desejos, expectativas e luta política em defesa de seus modos de vida diante de circunstâncias contraditórias do cenário político mais amplo e de seus aparatos discursivos. Logo, em aparente consonância com as expectativas exteriores, esses planos enviam mensagens dissonantes do discurso hegemônico.

De territorialidades a políticas do habitar

A abordagem da territorialidade no cenário etnológico sobre povos indígenas no Brasil é uma linha de reflexões que surgiu da necessidade de explicitar as diferentes lógicas espaciais concebidas e praticadas por esses povos nativos, uma questão decisiva no contexto de suas reivindicações de direitos territoriais[2]. Parte-se do reconhecimento de que cada coletividade desenvolve coordenadas e referências próprias para transformar porções do espaço em seu território. Nesse sentido, cada grupo desenvolve um senso próprio de territorialidade; e abordar estes sentidos permite ao mesmo tempo recuperar e valorizar a história de ocupação de uma terra por uma sociedade e propiciar uma melhor compreensão dos

1 Realizei pesquisa de campo em Roraima ao longo do ano 2011 durante o doutorado em Antropologia pela Universidade de Brasília. Neste ciclo de imersão etnográfica fixei moradia na comunidade Jacamim, situada na Terra Indígena homônima, na qual vivem outras três comunidades locais: Marupá, Wapum, e Água Boa. Desde a pesquisa de campo intensiva, estabeleci uma relação de colaboração com o CIR e as comunidades indígenas que vivem na região Serra da Lua, contribuindo em atividades de formação de Agentes Territoriais e Ambientais, mediação de oficinas para elaboração de etnomapeamentos e assessoria técnica em pesquisas orientadas para ação no campo das mudanças climáticas e atuando em atividades pontuais envolvendo gestão territorial e ambiental.

2 Como diversos estudos antropológicos já evidenciaram (Seeger; Viveiros de Castro, 1979; Oliveira Filho, [1998]2004), a diferença entre "terra" e "território" remete às distintas perspectivas e atores envolvidos nos processos de reconhecimento dos direitos territoriais indígenas: "a noção de "Terra Indígena" diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado, enquanto a de "Território" remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial" (Gallois, 2004, p. 39).

elementos em jogo nas experiências contemporâneas de uso e gestão territorial indígena (Gallois, 2004). Diante dos desafios desta agenda de gerir terras indígenas, os interesses de pesquisa antropológica sobre territorialidade vêm se renovando e deslocando a atenção para a relação entre pessoas, grupos e lugares. Além da abordagem consolidada dos lugares como uma forma de ler a história de grupos, alguns estudos têm chamado atenção para o papel de certos locais na constituição e transmissão dos sistemas indígenas de conhecimento (Cayon, 2010).

A linha de reflexão antropológica que desenvolvo neste artigo inspira-se no desenho de um paradigma ecológico elaborado nos últimos anos principalmente por Tim Ingold (2000). O programa teórico proposto por esse autor advém de referências epistemológicas diversas, desde a biologia do desenvolvimento, passando pela fenomenologia, pela psicologia ecológica e, claro, pela própria antropologia. Em seu movimento para superar os embaraços da dicotomia natureza/cultura, esse autor concentra atenção no fluxo da vida e propõe uma abordagem alternativa à questão de como os humanos percebem o ambiente como uma construção cultural da natureza. Essa antropologia da vida aproxima os seres humanos dos animais, mas também das pedras, do céu, dos ventos e da atmosfera. Para isso, o autor reformula uma série de categorias analíticas do discurso antropológico.

Uma destas categorias é a noção de paisagem. O sentido que Ingold atribui a esse termo é interessante porque pretende ir além da oposição entre uma perspectiva naturalista da paisagem como algo pronto e exterior, um pano de fundo para as atividades humanas; e uma perspectiva culturalista que compreende a paisagem como uma construção, um ordenamento simbólico do espaço. Em uma direção diferente, Ingold propõe uma perspectiva na qual a paisagem é constituída por meio de um registro permanente das atividades de diferentes seres vivos, sendo, portanto, uma resultante sempre inacabada de modos heterogêneos de habitação. Nesse sentido, habitar é um processo temporal, e, em certo sentido, paisagens são histórias. O autor observa em um caso específico que, diferente de colocar significados na paisagem, as histórias contadas pelos Apache, por exemplo, destinam-se a ampliar a percepção do mundo daqueles que as ouvem, colocando esses ouvintes em relação com esses lugares por meio de suas características especificas.

A redefinição do sentido da paisagem articula-se à noção de *dwelling,* entendida como abertura das pessoas para o mundo. Essa perspectiva foi inspirada no pensamento de Heidegger para inverter a ideia de que primeiro construímos um mundo de significados para depois habitá-lo. Na concepção ingoldiana, o verbo intransitivo *habitar* foi acionado por sinalizar uma alternativa à divisão sociedade e natureza, pois habitar envolve o desdobramento de um campo de relações que dissolve essa separação e nos encaminha pensar em "mundos contínuos" e em uma concepção de produção da vida como tarefa realizada em um plano comum a humanos e não humanos. Partindo da percepção de que o mundo não pode ser realisticamente dividido em compartimentos destinados à "sociedade" e à "natureza", essa perspectiva abre a possibilidade de considerar as contribuições de múltiplos entes para a formação de uma paisagem, como os rios, as plantas e fungos e seus

papéis como produtores da vida.

Apesar de ser uma fonte instigante de reflexão e crítica epistemológica acerca de como pensamos as relações humanos-ambientes, vale observar que as questões de poder raramente aparecem no trabalho deste autor. Em um destes raros momentos, Ingold (2005) reconheceu que algo precisava ser adicionado à perspectiva do habitar em direção a uma ecologia política, no sentido de reconhecer que as vidas humanas são vividas no interior de campos de poder caracterizados por desigualdades e lutas, nos quais o conceito de natureza é um operador intrinsecamente político.

Com efeito, a noção de *dwelling* pode remeter a uma imagem de harmonia e conforto do ser humano com um mundo fluído em que não há tensões e conflitos. A perspectiva do habitar ganha um caráter propriamente político quando o autor evoca a ideia de proteção. Ingold observa que os humanos geralmente buscam criar uma esfera na qual possam habitar com grau razoável de paz e para isso protegem suas casas, seus animais e sua terra das mais diferentes ordens de ameaças, desde tempestades, doenças e pragas até as invasões, ataques e expropriações de terceiros. O autor denomina essa esfera de "lugar", não como uma porção de um dado território demarcado por fronteiras rígidas, mas como um nó ou nexo de vida em curso, que pressupõe movimento, abertura e horizonte. Ao reconhecer a existência desses lugares, a presença e a importância de outros produtores da vida para além dos humanos e as relações de poder que afetam a vida, a perspectiva do habitar pode convergir para uma ecologia política na medida em que abre a possibilidade de levar efetivamente a sério diferentes modos de relação com a "natureza", capazes de reposicionar o pensamento moderno como uma variação dentre os modos humanos de compreender essas relações.

Inspirado nessas ideias, apresento a seguir uma breve síntese etnográfica das relações dos moradores de Jacamim com a paisagem das serras. Acredito que essas relações são uma via importante para compreender territorialidades a partir de lugares, pois elas jogam luz sobre como um povo desenvolve seu modo de vida nos atos cotidianos de habitar um mundo contínuo, permeado por relações de poder, negociações e conflitos que envolvem não só relações entre humanos. As paisagens das serras revelam aspectos de uma ecologia da vida (Ingold, 2000), que envolve práticas de uso e manejo de ambientes e de relações adequadas com alteridades diversas. Este tipo de aproximação pode ser uma via privilegiada para compreender a territorialidade humana de modo diferente da visão utilitarista de um território que se constitui pela adaptação de uma população a certo nicho ecológico e à disponibilidade de recursos. Diferente também da perspectiva que explica essas relações através das quais uma sociedade delineia seu território como uma construção cultural. No universo wapichana, as histórias sobre as serras expressam faculdades indistintas (se humanas ou não humanas) de perceber, sentir, saber e agir que orientam modos adequados e prudentes de relações entre diferentes entes vivos e modos de habitar. Essas histórias revelam detalhes acerca das formas de convivência, aspectos de uma política da habitação delineada pelos moradores para expressar sua organização territorial e alguns padrões de seu modo de vida.

Paisagens das serras: lugares de respeito

Toponímias interativas, cartografias sagradas e paisagens encantadas são encontradas na literatura produzida sobre povos aruaques dispersos em diferentes ecossistemas (Hill, 1989; Santos-Granero, 1998; Hill; Granero, 2002; Wright, 2002). As etnografias desses autores descrevem formas de apropriação territorial que incluem elaboradas narrativas míticas, inscrições de petróglifos, cerimônias e performances rituais de nomeação de lugares sagrados, espécies naturais, objetos e marcos geográficos como modo de construir a consciência histórica de grupos como unidades sociais e territoriais. Através de "topogramas" – elementos individuais da paisagem imbuídos de significância, como as roças, sepulturas, trilhas, pontes, campos de batalha, construções, e também não humanos, elementos extraordinários como "espíritos" e "donos" – esses povos organizam os lugares em uma "escrita topográfica" (Santos-Granero, 1998: 132), imprimindo na paisagem significados históricos e culturais. Entre diversos povos aruaque, o contato com frentes coloniais reafirmou essas práticas de "escrita topográfica" e essa inscrição da história na paisagem contribuiu para a manutenção de um senso de identidade étnica e cultural. Este modo de estabelecer relações com os lugares seria uma característica comum e um componente importante do ethos cultural aruaque (Santos-Granero, 2002).

Os Wapichana são o único povo de filiação linguística aruaque que habita os campos do interflúvio Branco e Rupununi, região politicamente dividida entre o Brasil e a Guiana. Somam hoje uma população de aproximadamente 14 mil pessoas, sendo que 7.832 vivem do lado brasileiro e 6.000 indígenas no lado da Guiana, além de algumas famílias na Venezuela (Baines, 2005; Oliveira, 2012). No Brasil, a maior concentração populacional Wapichana está na região Serra da Lua em um conjunto de terras indígenas demarcadas de modo fragmentado. No lado guianense, suas aldeias ocupam as savanas do Rio Rupununi, Tacutu e Kwitaro, tendo as montanhas Kanuku como limite norte, divisa com território Macuxi, e ao sul com ocupação que se estende até as proximidades do território do povo Waiwai.

Ao sudoeste da região Serra da Lua está localizada a Terra Indígena (TI) Jacamim. Nesta terra, praticamente em qualquer ponto que você esteja, sempre terá uma serra ou um conjunto delas em seu horizonte. Em pontos mais altos das estradas, nas proximidades da comunidade que leva o mesmo nome da TI, é possível ver a Serra do *Wapum,* localizada a aproximadamente 30 quilômetros. Ao mesmo tempo, em outra direção é possível ver *Chunaa* e outros conjuntos de serras localizadas do outro lado do rio Tacutu, já na Guiana. Algumas destas formações são constituídas por pedras, outras são cobertas pela vegetação e existem também aquelas que são uma mescla de pedras e mata.

Imagem 1: Serra do Wapum.

As serras são marcadores geográficos e pontos de referência para avaliar distâncias e considerar rotas de viagem. Os moradores dessa região olham para as serras e interpretam as dinâmicas do clima através de suas cores: quando elas estão azuis, é sinal que vem chuva à tarde ou à noite; e quando estão bem verdes, é pouco provável que vá chover. Nelas estão localizadas nascentes de rios e igarapés fundamentais para as comunidades. Elas também são redutos e moradias de diversos animais de caça, como porcos, veados e cotias.

Os moradores desse conjunto multicomunitário me mostraram que cada uma das serras existentes nessa microrregião tem uma história particular. Algumas delas foram palco de episódios históricos, outras marcam diferenças linguísticas com outros povos, outras lembram perigos da vida. Seus nomes se estendem às malocas e cursos d'água, e são habitadas por diferentes tipos de seres, que são seus *inanaa,* termo traduzido do wapichana para o português como "donos". As histórias de cada uma ensinam modos específicos de se relacionar com alteridades diversas.

Quando estava começando o trabalho de campo e me deparei com essa multidão de serras, comecei a especular se haveria um padrão estruturado de significados da paisagem. Ao ouvir muitas histórias de modo fragmentado, ocasionadas pelo instante em que passávamos por elas de carro ou as avistávamos durante uma viagem de bicicleta ou em meio as caminhadas, decidi tentar sistematizar estas narrativas que ouvia. O ponto de partida foi o nome próprio de cada uma.

A microrregião de Jacamim é composta por dezenas, talvez centenas de serras, entre nomeadas e não nomeadas. Em colaboração com Erivaldo, que é Agente Territorial e Ambiental Indígena (ATAI) em Jacamim sistematizamos um pequeno conjunto de 17 serras e suas "histórias associadas" compondo uma amostra que considero ilustrativa e instigante[3]. Esse levantamento não teve a pretensão de ser exaustivo ou completo. Não conseguimos levantar todos os nomes de serras conhecidas, tarefa que talvez seja impossível. Esse fragmento, contudo, revela a di-

3 Desde 2008, o Conselho Indígena de Roraima (CIR) desenvolve atividades de formação continuada para Agentes Territoriais e Ambientais (ATAIS) nas comunidades. Nesse processo, os ATAIS participam de diferentes tipos de cursos, que envolvem desde legislação ambiental e indigenista até técnicas de agroecologia.

versidade de entes que habitam a região e reafirma o papel do xamã como mediador das relações entre os domínios cosmográficos dos humanos e não humanos.

Essa sistematização começou quando Sr. Francisco fez referência à Serra Uintau como um "lugar de respeito" e, portanto, importante de constar em um etnomapa da terra indígena que estávamos elaborando em uma reunião para produção de representações cartográficas da TI. De acordo com o Sr. Francisco, estes são lugares onde "o tempo vira" – um dia de verão pleno (de sol) pode se transformar em um tenebroso dia de inverno (chuvoso). As pessoas que se arriscam a adentrar estes lugares ficam doentes quando retornam às suas casas ou podem até mesmo não voltar[4].

4 O Sr. Francisco fez uma distinção interessante entre serras com as quais eles têm convivência e aquelas que não os conhece. Note-se que são as serras que não os conhecem, e não o contrário.

Nome em Wapichana/Português	Habitante - (Inanaa) dono
Namach day - Serra do jacamim	Onça
Tuwarud - Serra do murupu	Onças
Aru day - Serra do veado	Veados
Chia chia tau - Serra da cigarra	Dono da cigarra
Kichanary day - Serra do onça pintada	Onça pintada
Wapum - Serra do wapum	Morcego/ pai do morcego
Turunary day - Serra do trovão	Trovão/ chuva
Winchau - Serra do wintau	Onça/vento
Muriap - Serra do muriapo	Onças, cobras grandes, gaviões e outros animais
Rapiru tau -Serra do irapiru	Irapiru
Kunayapkizay tau -Serra da dança	Espíritos de pessoas
Uruwaikim - Serra do uruaiquim	O melhor pajé mora dentro dela
Kyryky day - Serra do galo	Galos e galinhas/ só as almas deles
Kuduidin tau - Serra da onça grande	Onça/cobra grande
Kuwatykapy day	Pessoas com chapéu
Kuruchuwim - Serra do curuxuim	Onças
Chunaa - Serra do chunaa	Onça/vento

No pequeno conjunto de nomes de serras e seus moradores acima é possível identificar uma característica comum: concernem às relações entre os humanos e os "donos", um tema recorrente nas cosmologias amazônicas (Gow, 2001; Fausto, 2008; Vidal, 2009). *"Por que tudo tem um dono, não é mesmo? Serra, igarapé, lago, árvore, mata",* me disse Sr. Lucas para explicar que os lugares não são simplesmente livres e disponíveis para o uso humano. Aquilo que atualmente os Wapichana chamam de "reza" envolve um *corpus* de fórmulas desenvolvidas para as atividades de caça, de pesca, de cura das pessoas e de comunicação com esses entes que vivem nesses lugares. No caso da caça e da pesca, estas fórmulas são direcionadas aos seus donos e são construídas, poderíamos assim dizer, como uma comunicação diplomática, marcada pelo respeito e pelo reconhecimento da presença de outrem, realizada como pedidos de autorização, por exemplo, a um dono do igarapé, para que o pescador possa pescar os peixes que vão alimentar sua família.

Há uma série de prescrições a respeito do acesso a esses lugares, desde não lavar a mão com pimenta (principalmente mulheres menstruadas) porque os irrita; não matar veados nesses lugares; não se aproximar à noite e não brincar nesses locais; não assar carnes de caça e não fazer fumaça, pois eles sentem o cheiro; não tomar banho e até mesmo evitar passar nos caminhos próximos a alguns deles,

onde os humanos se tornam presas fáceis para a ação de seres que podem tomar forma como onças, cobras, gaviões, morcegos, galos e galinhas, pessoas, trovões. Esses entes podem ser xamãs ou *"espíritos de pessoas que estão lá há muito tempo"* – e podem surgir na aparência humana para confundir os vivos.

A ação desses seres se faz notar em ventos, chuvas, trovões fortes (mesmo fora de época), quebradas de árvores, sustos, convites para dançar, gestos como o de colocar um chapéu na cabeça das pessoas com intuito de adoecê-las. As modalidades são as mais diversas. Algumas se constituem sob o signo da predação já que alguns tipos de donos, principalmente onças e morcegos têm o hábito de devorar os humanos. Mas há também aquelas formas de agir que são concretizadas pela sedução da beleza, da dança e da oferta de caxiri e de comida. Seus efeitos podem variar, causando a morte, a impossibilidade de retorno ao convívio dos parentes vivos, além de doenças como febre, dores de cabeça e malária[5].

Outro aspecto comum é que as relações nesses lugares remetem ao sistema de conhecimento desenvolvido pelos xamãs, que os Wapichana denominam como *marinao*. Nas histórias desses lugares, o xamã surge como mediador especializado das relações entre humanos e estes outros habitantes da paisagem. *"Ninguém consegue mais enxergar, só o pajé de verdade. Só mesmo o pajé, os mais velhos, antigos moradores da comunidade Jacamim." – "Os xamãs olharam, rezaram, amarraram as onças com suas correntes",* explicam os conhecedores dessas interações. Parte do trabalho do *marinao* é soprar, rezar para que os dragões permaneçam com suas cabeças soterradas. O trabalho dos bons *marinaos* controla a fúria dos donos, os dragões e cobras grandes. Alguns registros afirmam que os donos dessas serras continuam *bravos* em uma referência com sentido análogo ao próprio processo de civilização pelo qual os Wapichana entendem ter passado. A seguir apresento mais de perto as histórias de duas serras que confirmam, por um lado, a escritura da história aruaque na paisagem, e por outro, que não se trata apenas disso.

É possível encontrar nas serras da região de Jacamim também aspectos da consciência histórica dos moradores dessa área em relação às dinâmicas das relações entre povos indígenas e destes com os "brancos". Uma serra de pedra situada no limite norte da TI, denominada *Aicuí,* expressa bem a lembrança sobre o passado de guerras. É um ponto que também marca a forma recente de reivindicar distinção territorial baseada na denominação dos lugares na língua wapichana.

Sr. Olavo, um dos moradores mais antigos e uma liderança experiente nas lutas por direitos territoriais, explica estas diferenças:

> Uma vez eu estava vindo com o motorista e perguntei para ele: o que significa Aicuí em português?
>
> Rapaz, eu não sei, é um igarapé lá.
>
> "Não, tem" – falei para ele. "Aicuí é língua do wapichana. Na língua é miolo".
>
> "Que miolo?"

5 Encontramos aqui, talvez, um eco da relação entre doença e "simbolismo ecológico" examinado por Dominique Buchillet (1988) entre os Desana na região do Uaupês, para os quais, as doenças muitas vezes são imputadas à malevolência de espíritos, animais e outros humanos, considerando aí a hipótese da agressão como consequência de impropriedade do indivíduo na sua relação com certos ambientes.

> “Miolo da nossa cabeça, dos animais todinhos”. E falei para ele, isso aí:” igarapé do miolo, só que esse pessoal acha que só chama Aicuí”.
>
> Essa pedra Aicuí, meu avô contava para mim, faz tempo... O tempo deles, deles, não é?
>
> Eles eram guerreiros, assim, faziam guerras com Macuxi. Macuxi não gostava de Wapichana, Wapichana não gostava de Macuxi. Não era para misturar, não é? Assim como agora, agora está casando com Macuxi, Wapichana casando com Macuxi.
>
> Diz que veio morar assim, separado. Mataram um bocado de Wapichana, eles, Macuxi. Ai depois eles fugiram lá para aquela serra lá, aí subiram lá em cima, e ficaram morando lá. Lá tinha água para eles.
>
> Ai depois os Macuxi foram atrás. Tinham pajé; bater folha para ir descobrindo onde eles estavam – esse pessoal. Eles estavam lá e aí acharam eles. Era assim, escada de cipó para subir lá em cima, escondido. Aí, os inimigos deles subiram até que chegaram lá em cima. Cortaram tudo, quebraram as cabeças todinhas. Daí deu nome para isso, para pedra, isso daí é uma pedra. (Sr. Olavo, Ponto Cinco, 2011)
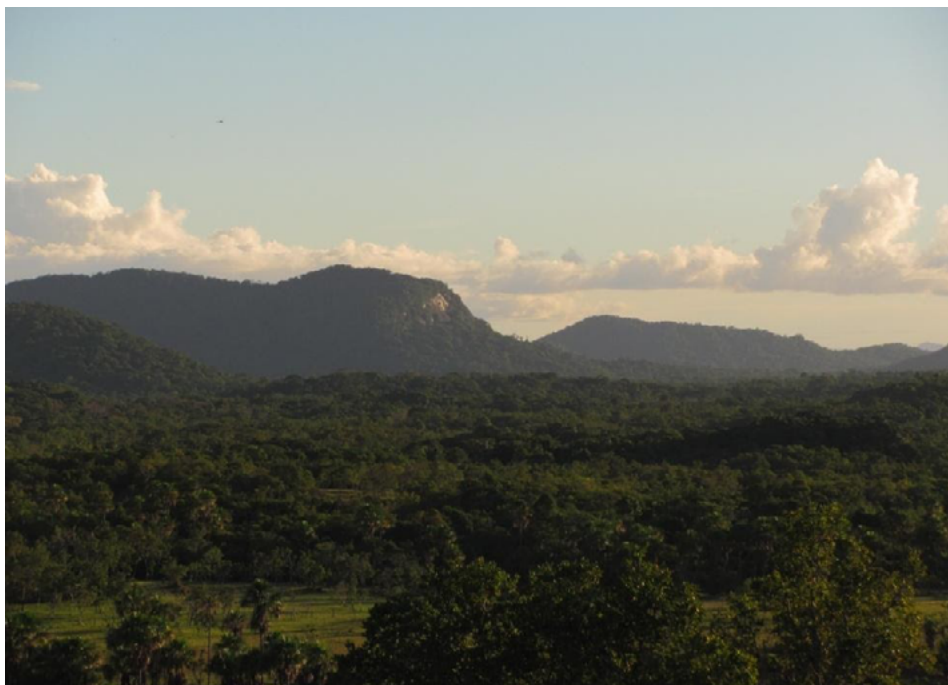
Imagem 2 – Serra do *Aicuí.*

Aicuí é uma pedra alta, localizada na região norte da TI Jacamim, onde está localizada a nascente de um igarapé homônimo. É uma pedra preta, marcada por uma mancha branca que parece derramar-se em linhas. De longe, parece uma chaleira marcada depois de um leite derramado. Na narrativa de Sr. Olavo é possível depreender que *Aicuí* marca o desejo dos Wapichana de viver longe dos

Macuxi. A narrativa é a história da tentativa de escolher uma moradia localizada no alto, de onde poderiam se proteger e ao mesmo tempo ter uma visão ampla da aproximação de inimigos. A mancha são os miolos dos Wapichana, dos Atoraiu e de seus animais que escorreram pedra abaixo depois de um ataque Macuxi.

Ao remeter a um tempo de guerras, *Aicuí* também tem um sentido importante para a territorialidade indígena diante dos brancos. A provocação de Sr. Olavo ao motorista sobre o significado da palavra cobre a luta pela revisão dos limites territoriais nos sucessivos processos de identificação da terra indígena. A área da serra do *Aicuí* não estava incluída nas primeiras delimitações da área por estudos realizados pelo órgão estatal brasileiro responsável pela demarcação de terras (a Funai). *Aicuí* e outras serras foram referenciais cartográficos importantes nos estudos de ampliação da TI e redefinição de seus limites pelo Estado brasileiro. O estudo antropológico realizado à época demonstrou com propriedade como as serras são fundamentais para reprodução física e social das comunidades, não apenas do ponto de vista ambiental e da disponibilidade de recursos naturais imprescindíveis à vida, como a água, mas também sob o aspecto cultural dos significados inscritos na paisagem.

Mas não se trata exclusivamente disso. A abordagem da paisagem e da constituição de lugares como modo de consciência histórica e/ou simbolismo ecológico é limitada. Tal perspectiva incorre em um risco de determo-nos na afirmação fácil dos lugares como "construção cultural", símbolos de identidades coletivas que são traduzidos muitas vezes pelos próprios discursos interétnicos indígenas como "lugares sagrados" (Coelho de Souza, 2009). Além de registrar as ações e eventos memoráveis do passado, as serras participam de múltiplos sentidos atuais e vividos, envolvidos na constituição mútua de grupos e lugares no presente. A história a seguir que trata do problema permanente do garimpo reafirma esse argumento.

"Você ouviu aquele vento de ontem? Diz que era o sopro do dragão lá na Guiana. Uma velha que mora lá perto do Tacutu estava contando… Ele está bravo". Estávamos no início do inverno (período chuvoso) de 2011 e um amigo chegou em casa contanto essa história de manhã, depois de uma noite de forte chuva e muitas trovoadas. Perguntei a ele o que era o "dragão" e ele me explicou que é um tipo de cobra, mas diferente da sucuriju. Ela estava soprando, com raiva. Segundo ele, ela já estava "grossona", da altura da cintura de um adulto.

Rosto de cobra, pés de jacaré, grosso como um carote grande de combustível. Sete línguas de ouro e uma agilidade que não deixa chances para a vítima à distância de aproximadamente 50 metros (distância de minha casa até o posto de saúde). Nesse momento outras pessoas já estavam chegando à minha casa e tomando parte da conversa sobre o temporal e os trovões da noite anterior. Perguntei se esse ser só existia do outro lado do rio e alguém completou dizendo que "do lado de cá", no lugar onde estávamos, também existem dragões e eles também possuem sete cabeças e enxergam tudo, por todos os lados. Eles são chamados na língua de *Rapiru.* No intuito de me oferecer imagens da ação de *Rapiru* me explicaram que, enquanto os raios e trovões ocorrem de cima para baixo (do céu para o chão), a manifestação da cobra-dragão ocorre no sentido inverso, saindo do chão

em direção ao céu, o que pode ser confirmado depois quando surge um arco-íris no horizonte. Pedi então para o meu amigo que chegou contando a história que desenhasse o bicho para eu ter uma ideia.
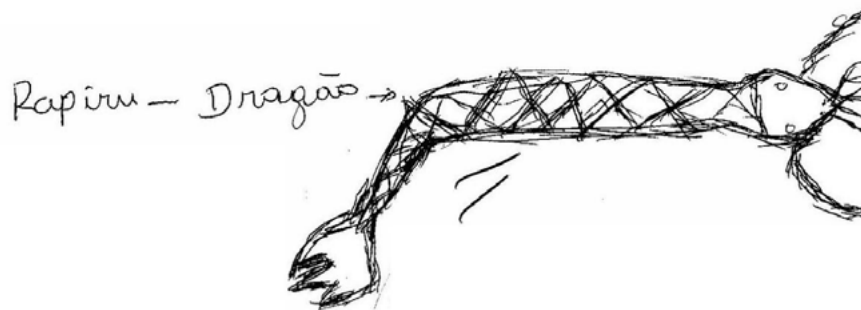
Figura 1: Rapiru. Desenho: Erivaldo (Jacamim)

Esse ser e suas histórias não são novos para a bibliografia sobre a região. Em "The Central Arawaks", publicado em 1918, William Curtis Farabee fez referência a *Urapiru* em uma pequena história intitulada "a cobra grande" (Farabee, [1918] 2009, p. 116-119). Seu registro conta que havia um lugar sobre as cabeceiras do rio Miliwau, que cruza o sul da cabeceira do Rupununi e é um ramo do Tacutu, onde as pessoas tinham medo de visitar, porque, de acordo com um antigo mito, era a casa da grande cobra, *Urapiru.* Era um pequeno lago cercado por altas montanhas, em que a cobra tinha sua casa, em uma espécie de caverna. O arredor da entrada era facilmente localizado, pois estava sempre muito limpo e mantido assim pelo sopro da serpente. *Urapiru* foi descrita por Farabee como um monstro enorme com cem pés de comprimento e três metros de espessura, muito maior do que qualquer outra cobra conhecida. Ela era notável por engolir pessoas, razão pela qual, obviamente, os moradores da região evitavam o lugar.

Praticamente um século depois desse registro feito por Farabee, *Urupiru* ou *Rapiru* continua morando na mesma região e, naquele momento do meu trabalho de campo, segundo as trovoadas da noite de tempestade, estava enfurecida. Erivaldo me contou a história sobre Rapiru que ouviu de uma senhora que vinha da Guiana e complementou as informações com o seu avô. A versão atualizada pelo pai de sua mãe relatava o encontro entre dois amigos e a cobra. Ele continuou a história contando que o dragão atacou um deles, e o outro nada fez, prevendo que poderia ficar rico sozinho com as sete línguas de ouro da cobra-dragão. Perguntei sobre quem poderia me relatar isso com mais detalhes. Meu amigo sorriu, com certa ironia, e disse: "talvez o senhor tal... ou então o senhor tal... eles que já foram garimpeiros".

A extração mineral praticada por brasileiros do outro lado da fronteira mantém uma tensão permanente no ar. Estas atividades acontecem exatamente nas proximidades da cabeceira do rio Tacutu. A casa de *Rapiru* está sendo invadida e destruída por esses garimpeiros.

As histórias sobre as relações das pessoas com as serras e seus donos, como as que apresentei, nos permitem acessar ideias e interpretações sobre o mundo (Gallois, 2007). Neste ponto, os nossos procedimentos analíticos da antropologia

podem contribuir e avançar ao fazer, por exemplo, o reconhecimento do lugar conceitual do passado no presente e do presente no futuro, tal como é produzido pela tradição de conhecimento de nossos interlocutores. Este é um princípio que vem sendo teorizado na antropologia contemporânea no sentido de formular mecanismos que permitam pensar as concepções e modos de vida radicalmente diferentes do modo ocidental hegemônico, sem reduzi-los aos compartimentos da "cosmologia" ou "mitologia" para explicá-los a partir de nossas próprias teorias (Ramos, 2010).

Essas diferenças são cruciais e muitas vezes são obliteradas no desenho de iniciativas de gestão ambiental e territorial que compartimentalizam o mundo nos moldes da modernidade e da governamentalidade que assinala Arturo Escobar (2005), apesar de elas serem decisivas para as práticas cotidianas de envolvimento prático das pessoas com a paisagem no curso da realização de suas tarefas de cultivo, caça, pesca, pequenos trânsitos e viagens. Embora essas diferenças epistêmicas não sejam suficientemente situadas nos diálogos interétnicos, comunidades locais como as que vivem em Jacamim investem em processos colaborativos e produzem traduções de seus universos conceituais para fora de seus contextos de vida, bem como para dentro de suas realidades vividas, fazendo de processos como a construção de um plano de gestão uma manifestação de seus próprios projetos de vida. Na próxima seção, contextualizo brevemente o encontro dos moradores de Jacamim com a agenda de gestão territorial e ambiental e procuro demonstrar como esse movimento de dupla tradução ocorre.

Gestão territorial e ambiental de terras indígenas

Construir um planejamento para o futuro das comunidades que vivem em Jacamim era uma luta e uma demanda de suas principais lideranças comunitárias desde o processo que culminou na homologação da terra indígena. Sr. Terêncio Salomão Manduca, morador da comunidade Marupá, foi vice-coordenador do CIR entre os anos 2007 e 2010, e durante seu período de atividades dentro da organização indígena defendeu a importância de realizar um planejamento para as terras indígenas da Serra da Lua, dentre elas Jacamim, dentro da agenda do movimento indígena. A construção de PGTAs surgiu como agenda importante nesse horizonte das preocupações das lideranças e da organização indígena no Estado de Roraima frente às transformações socioambientais vivenciadas contemporaneamente pelas comunidades indígenas em franco crescimento populacional. Depois das demarcações territoriais, diversas comunidades perceberam a necessidade de planejar os usos e a proteção da terra para suas futuras gerações.

Esse processo vivenciado pelos povos indígenas em Roraima encontra paralelo em análises de escala mais ampla. Com o avanço nas demarcações de terras na Amazônia a partir dos anos 1990, a agenda de órgãos públicos e organizações não governamentais, assim como a dos próprios movimentos e organizações indígenas, foi passando de um "diálogo conflitivo" que marcou as lutas pelas demarcações para uma agenda de promoção da sustentabilidade econômica e ambiental das terras indígenas (Albert, 2000). Esse movimento permitiu a concretização de

diversas experiências em projetos de desenvolvimento sustentável e proteção territorial e nos anos recentes evidenciou a necessidade da formulação de uma efetiva política pública para as terras indígenas no Brasil, que culminou na elaboração da PNGATI.

Os PGTAS surgiram como elo entre contextos específicos e a política nacional. Tecnicamente, os chamados "Planos de Gestão" ou "Planos de Vida" são documentos resultantes de processos de articulação entre comunidades e organizações indígenas, setores de Estado, de organizações da sociedade civil e da cooperação internacional. Como instrumentos de planejamento e ferramentas de diálogo, esses "planos" implicam na construção de consensos em torno de problemas e visões de futuro para as terras indígenas. São acordos coletivamente elaborados pelos povos indígenas e seus parceiros, que definem linhas de ação no campo da proteção territorial, dos usos dos recursos naturais existentes nas terras indígenas e da educação para a gestão.

Para técnicos e gestores estatais imbuídos em promover autonomias locais, os "planos" são referência na orientação de ações governamentais. Através da identificação de demandas sociais, ambientais e econômicas, os "planos" indicam os caminhos para a organização do suporte técnico e financeiro necessários para o desenvolvimento de atividades, direcionando estes esforços. De modo geral, lideranças de comunidades que participaram dessas iniciativas destacam o valor político do processo de sua construção. A série de reuniões que dão forma aos "Planos" promovem a aproximação e articulação de grupos locais que vivem nas Tis, através da discussão em torno de pontos comuns. Em geral, esses acordos são vistos como positivos, mas também são interpretados como um movimento intrusivo contra a autonomia das famílias, no sentido de criar regras vindas "de fora" para o uso dos recursos naturais que expressam interesses conflitantes com a lógica de uso desses recursos segundo suas formas tradicionais.

O PGTA da TI Jacamim foi elaborado ao longo do ano de 2011. Durante o processo, os participantes indígenas foram estimulados a expressar suas compreensões de determinados termos, como "manejo", "uso", "sustentável", "recursos naturais", "plano", "gestão", "território" e "meio ambiente". A introdução destas categorias provocou uma série de reações de representantes indígenas logo na primeira reunião de "sensibilização" realizada na cidade de Boa Vista. O tuxaua da comunidade Jacamim observou a dificuldade de estabelecer diálogos dentro das comunidades em uma linguagem com tantos termos novos e compreender todas as dimensões das mudanças que estas novas palavras trazem. Segundo ele: *"Para falar para a comunidade, gestão é outro mundo. Para nós, gestão é trabalho. Isso nós já fazemos, mas quando muda o nome nós nos atrapalhamos. É o mesmo, só que muda, e aí já é outra coisa [...]"*

A observação perspicaz do tuxaua de Jacamim chama atenção para como esses termos ganham uma variedade de sentidos na comunicação entre lideranças indígenas, técnicos indigenistas e ambientalistas. Com efeito, as diferenças guardam nuances importantes. A categoria "gestão", por exemplo, presente nos discursos sobre o uso dos recursos naturais, é muitas vezes acionada de forma intercambiável

com a noção de “ordenamento”, mas existem diferenças importantes. Por um lado, “ordenamento” remete às ações humanas que colocam o ambiente em uma ordem, seguindo os desejos ou planos de uma coletividade ou organização. Nesse sentido, expressa a “manifestação da vontade” deste. Por outro, o termo “gestão” também se refere às ações humanas, contudo, está mais relacionado a “administrar”, “gerir” ou “gerenciar” algo já estabelecido. Aplicadas a situações de administração de ecossistemas ou de uso de recursos naturais, a palavra “gestão” ressalta a manutenção ou conservação quando comparada à palavra “ordenamento”, cujo cerne está nos projetos, nos planos de determinado grupo ou instituição (Little, 2006).

Barretto Filho e Correia (2009) realizaram um exercício de busca pela sociogênese do conceito, mostrando como o termo “gestão” é uma categoria recente dentro do indigenismo brasileiro. Esse termo entrou no universo das relações entre povos indígenas e o Estado no Brasil pela via das políticas ambientais de modulação do espaço derivadas da modernidade e da sociedade industrial. A noção e a prática da “gestão” de recursos naturais em termos de sustentabilidade impõem novos limites aos processos sociais e naturais com objetivo de compatibilizar crescimento econômico e desenvolvimento, subordinando as relações ecológicas a essa lógica (Barreto Filho; Correia, 2009, p. 7). A pesquisa realizada por esses antropólogos revelou como as diferentes atribuições de sentido às noções de “território” e “ambiente” refletem as posições de diferentes atores no campo das políticas indigenistas e ambientais no país. No levantamento realizado, a ideia de “gestão ambiental” surgiu como algo ligado à experiência ambientalista como conhecimento sobre o território e as formas de uso de recursos; já a “gestão territorial” surgiu associada à atuação indigenista, como um conjunto de ações estratégicas delineadas para proteger uma terra. E as perspectivas indígenas? Os autores aventam uma possibilidade: considerar as “cosmologias indígenas” como “ecologias”, seus universos mitológicos como acervo de planos para o uso da terra e seus conhecimentos empíricos sobre o ambiente como etnociências. Mas não é este o caminho tomado pela agenda da GTA, que ganhou proporção centrada na elaboração de instrumentos ou ferramentas de gestão como os etnomapeamentos, etnozoneamentos e os próprios PGTAs. Como assinalou o tuxaua: *gestão é outro mundo.*

De todo modo, na terra indígena a ideia de “gestão” territorial ganhou cores locais. Um dos homens mais experientes a participar da construção do PGTA destacou a importância dos jovens tomarem a frente na luta indígena por seus direitos e enfatizou que a sua geração lutou pela garantia do direito territorial e que caberá agora aos jovens desenvolverem estes trabalhos de cuidar da terra. Essa fala foi elaborada em idioma wapichana e me chamou atenção a expressão usada pelo orador. O que traduzo aqui por “cuidar da terra” foi dito como *awnetypan amazad.* Awnetypan é um termo traduzível por “cuidar” – é usada para falar das relações de atenção com as pessoas de modo geral, particularmente com as crianças e os idosos, mas também é usada para falar da relação com as plantas e com a terra. Já amazad é uma categoria cosmológica complexa que enfeixa tempo, espaço e mundo (Farage, 1997). É usada para falar da terra e da vida simultaneamente, como no sentido de conhecer lugares e conhecer como, segundo a experiencia

dos mais vividos, a vida é.

A elaboração do PGTA foi localmente percebida como uma oportunidade de troca de conhecimentos entre jovens, mulheres e as pessoas mais experientes. A partir de um exercício de "desenhos de futuro" que projetou mapas da TI para um horizonte de vinte anos, a discussão entre diferentes perspectivas para esse futuro da terra colocou em evidência desejos e expectativas presentes entre as comunidades. Os homens mais velhos demarcaram suas preocupações com a cultura, um valor muito forte em Jacamim. Já os mais jovens vislumbravam a chegada da energia elétrica permanente, a proliferação de equipamentos eletrônicos, a presença de veículos terrestres e aéreos, construções de alvenaria, disposição espacial das casas em ruas e formação de bairros, comércios variados e estádios de futebol.

Essas imaginações aparentemente contraditórias permitiram uma aproximação política entre as quatro comunidades que vivem naquela terra indígena. As reuniões foram espaços de troca de informações entre moradores de comunidades diferentes sobre a proteção territorial e os diferentes tipos de invasões que estavam ocorrendo em determinados limites da terra. Essa interlocução também possibilitou a identificação dos principais desafios em termos de sustentabilidade no manejo de recursos naturais, além de reavivar um antigo interesse das comunidades em fundar novas aldeias e comercializar alguns produtos florestais com a cidade, como a castanha. Mas surgiram também outras interpretações preocupadas com a questão da autonomia do modo de viver, que se traduz no cotidiano das relações com os lugares, nas práticas de produção de alimentos e nas formas de sociabilidade. A experiência de construção do plano foi reveladora dos desafios e dificuldades de comunicação na interface entre concepções de modo de vida dessas comunidades e as práticas, conceitos e discursos que são alheios aos seus sistemas de conhecimento.

Estas circunstâncias particulares da construção de um PGTA como expressão de um "plano de vida" revelam que esses processos não são apenas parte de estratégias racionais de organizações indígenas frente às dinâmicas e burocracias estatais. Eles revelam expectativas e desejos fundados nas experiências das pessoas desde o lugar que habitam, e chamam atenção para essas iniciativas indígenas em sua dimensão mais forte ao reafirmar a existência de uma pluralidade de mundos de sentido que são radicalmente diferentes dos discursos dominantes nas democracias liberais (Povinelle, 2001). Ao reconhecer essa força, é possível elaborar uma crítica da esfera pública democrática característica das formações nacionais contemporâneas. Embora visando a uma realidade de valores e epistemes compartilhados, posturas e processos da governamentalidade revelam contradições no discurso democrático. É importante reconhecer como e até que ponto estes aparatos discursivos e institucionais geram atos de silenciamento e dominação de outros modos de conhecer, relacionar e compreender a "natureza". Nesse sentido, as mensagens emitidas pelos "projetos de vida" tornam-se uma chave para entender a complexidade, o caráter substantivo e as circunstâncias contraditórias que marcam os posicionamentos e projetos de futuro dos povos indígenas. Como argumenta Blaser (2004), "projetos de vida" não possuem horizontes políticos; eles

são esses horizontes. Não são pontos de chegada, utopias ou retornos a paraísos. Eles são a própria ação para manter o horizonte aberto. Nesse sentido, esse movimento pode ser lido como uma política do habitar que visa à proteção de suas esferas de vida, suas casas, roças, matas, rios, serras, suas paisagens.

Considerações finais

Uma crescente literatura em diferentes latitudes (Berkes, 1999; Nadasdy, 2003; Cruikshank, 2005; Menzies, 2006) tem indicado os dilemas e desafios envolvendo as relações entre diferentes sistemas de conhecimento nas negociações para a gestão de territórios indígenas e de seus recursos naturais. Comecei este artigo destacando os elementos presentes em dois documentos-políticas nacionais elaboradas recentemente no Brasil para gestão territorial e ambiental de áreas protegidas no país em uma agenda ambiental que incluiu as terras indígenas. Analisar a conjunção entre políticas indígenas e ambientais e sua apreensão em um contexto local pode ser um caminho produtivo para compreender os encontros entre ambientalismo e povos indígenas a partir de uma determinada posição destes povos e de seus territórios no quadro de preocupações globais-nacionais sobre o "meio ambiente" e a "gestão" de recursos naturais. Nesses encontros, os conhecimentos ambientais dos povos indígenas estão surgindo como uma dimensão estratégica para o estabelecimento de relações menos assimétricas.

Apoiado em um paradigma ecológico que vem sendo desenvolvido na antropologia, procurei procurei demonstrar que as relações humanas com as paisagens são vias interessantes para compreender territorialidades, pois elas jogam luz sobre como um povo desenvolve seu modo de vida em atos cotidianos de habitar um mundo contínuo que envolve maneiras específicas de ocupação, afirmação e proteção de lugares. Trata-se compreender a territorialidade humana evitando uma abordagem utilitarista da adaptação de uma população a certos nichos ecológicos e à disponibilidade/escassez de recursos e, por outro, da perspectiva que explica essas territorialidades por meio das práticas através das quais uma sociedade delineia seu território como uma construção cultural evocando representações coletivas e sistemas simbólicos. Como partes de um sistema monista de relações, as paisagens das serras revelam aspectos de uma ecologia da vida (Ingold, 2000), que envolve práticas de uso e manejo desses ambientes e de relações adequadas com alteridades diversas. Essas relações são constitutivas e reveladoras de certas políticas do habitar (Ingold, 2005).

No cerne dessas políticas está o entendimento de que os humanos não são dominantes de situações que são debatidas, por exemplo, nos espaços interétnicos dedicados ao planejamento da gestão territorial e uso dos recursos naturais. Levar esse modo de se relacionar com o ambiente a sério permite imaginar as dificuldades epistemológicas que os moradores de Jacamim têm que transpor para dialogar com enunciados que os colocam circunstancialmente como "donos" da Terra Indígena ou "gestores" de "recursos naturais" no campo das iniciativas de gestão territorial. Trata-se de um processo intelectual de translação de sujeitos de posse e controle de recursos que envolve difíceis questões conceituais, como

a de aceitar a ideia de que tais recursos podem e/ou devem ser controlados pelos humanos e que eles precisam ser conservados.

Por outro lado, essa forma de habitar tem um sentido político que orienta os posicionamentos indígenas no delineamento de projetos de vida, através dos quais estes povos transformam formas de delimitação – as “terras indígenas” – provenientes dos campos de poder nos quais estão historicamente inseridos, em aberturas para a continuação de seus próprios projetos vitais, reinventando lugares antigos e fundando novos lugares. Estas estratégias podem ser lidas como formas de proteção de seus lugares, no sentido formulado por Ingold, contra as políticas de proteção da “natureza” que emergem contemporaneamente.

Estas novas dinâmicas de comunicação, como a construção de “Planos de Gestão Territorial e Ambiental”, são baseadas em posturas que se pretendem dialógicas e democráticas. São esforços que lidam com dificuldades intrínsecas à estruturação desse diálogo entre mundos diferentes em situações práticas, que envolve a intercomunicação entre epistemologias radicalmente distintas, e que demandam compreensão recíproca das partes envolvidas nestes espaços de fronteira entre mundos e sistemas de conhecimentos. Pensando nestes termos, é importante atentar para as contradições do discurso democrático que visam estabelecer horizontes compartilhados e como estes pontos cegos podem gerar silenciamentos e dominação dos sistemas indígenas de conhecimento. Por outro lado, como argumenta Elizabeth Povinelli (2001), é preciso destacar a emergência e a potência desses “mundos radicais” em emitir mensagens divergentes, que revelam as contradições desse discurso hegemônico característico da esfera pública democrática.

Como instrumento de “gestão”, os PGTAS mantêm enquadramentos da realidade que são fundamentados nas divisões estabelecidas pela constituição moderna, de que nos fala Bruno Latour (1994), que purifica domínios da “natureza” e da “sociedade” – constituição a partir da qual a ideia de “gestão” é derivada. Se considerarmos o leque de categorias que estruturam o diálogo sobre a gestão territorial e ambiental de terras indígenas (gestão, manejo, recursos naturais…), fica claro que mesmo pressupondo relações dialógicas e democráticas, ainda assim o diálogo está “comprometido pelas regras do discurso hegemônico” (Cardoso de Oliveira, 2006, p. 180).

Ao trazer o exemplo da tradução da ideia de “gestão” para a de *awnetypan,* o objetivo foi deslocar a abordagem estritamente hermenêutica para os interstícios das práticas de comunicação intercultural e evidenciar o que venho chamando de políticas indígenas do conhecimento mobilizadas frente ao universo de conceitos e discursos ambientalistas com os quais as comunidades indígenas estão lidando de modo cada vez mais intenso nos últimos anos e frente aos quais reafirmam suas políticas do habitar. Como observa Povinelli, a “indeterminação” linguística ou da tradução é uma condição normal da comunicação e é produtivamente explorada nos mais diversos processos de negociação, desde relações domésticas até as relações internacionais. Não se trata de uma tradução direta, pois uma palavra só faz sentido no corpo da sentença em que é formulada. Logo, o problema desliza de uma questão estritamente lógico-semântica para o poder de determinas formas

de comunicação para comensurar epistemologicamente mundos divergentes.

As dificuldades do diálogo entre diferentes sistemas de mundo e conhecimento envolvem questões políticas que só podem ser resolvidas na medida em que os povos indígenas tenham condições de propor suas próprias concepções acerca do conhecimento e da "natureza" na formatação dessas negociações. Nos diálogos interétnicos contemporâneos sobre seus planos de vida, os povos indígenas estão lidando com este desafio, pois não podem se limitar a reproduzir as categorias dos brancos, pois essa é uma forma de dominação, assim como seus discursos não podem permanecer restritos ao âmbito exclusivo de suas cosmologias, o que assim os tornaria ininteligíveis para seus interlocutores (Albert, 1995). Portanto, é a capacidade de articular estes universos que pode criar o espaço e a qualidade da relação pretendida. Me parece que é isso que os moradores de Jacamim buscaram fazer na construção do seu PGTA.

Recebido: 29/05/2019
Aprovado: 05/08/2019

Referências

ALBERT, Albert. Associações indígenas e desenvolvimento sustentável na Amazônia brasileira. *In:* RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000.* São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000. p. 197-207.

ALBERT, Albert. *O Ouro Canibal e a Queda do Céu:* uma crítica xamânica da economia política da Natureza. Brasília: DAN/UnB, 1995. (Série Antropologia, n. 174).

BARRETO-FILHO, H.; CORREIA, C. *Gestão ambiental e/ou territorial de/em terras indígenas:* subsídios para a construção da Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas conforme Portaria Interministerial 276/2008. Brasília: MMA; FUNAI, 2009.

BERKES, F. *Sacred Ecology. Traditional ecological knowledge and resource management.* London: Taylor & Francis, 1999.

BLASER, Mário. Life Projects: Indigenous Peoples' Agency and Development. In: BLASER, Mario; FEIT, Harvey; MCRAE, Glenn (Orgs.). *In the Way of Development:* Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization. Nova York: Zed Books, 2004. p. 26-44.

BAINES, Stephen Grant. Entre dois Estados Nacionais: perspectivas indígenas a respeito da fronteira entre Guiana e Brasil. *Anuário Antropológico,* Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2005. p. 35-49.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. *Plano Estratégico Nacional de Áreas Protegidas – PNAP:* Decreto nº 5.748. Brasília: MMA, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo.* 2. ed. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora UNESP, 2006. p. 169-188.

CAYON, Luis. *Penso, logo crio. A teoria makuna do mundo.* Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

CRUIKSHANK, Julie. *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters and Social Imagination.* Seattle: University of Washington Press; Vancouver; Toronto: UBCPress, 2005.

BUCHILLET, D. Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi,* Belém, v. 4, n. 1, p. 27-42, 1988. (Série Antropologia).

COELHO DE SOUZA, M. *Três nomes para um sítio só:* a vida dos lugares entre os Kisêdjê. In: IV CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO PORTUGUESA DE ANTROPOLOGIA, Lisboa. Versão impressa, 2009.

ESCOBAR, Arturo. Depois da natureza: passos para uma ecologia política antiessencialista. In: PARREIRA, Clélia; ALIMONDA, Hector (Orgs.). *Políticas públicas ambientais latino-americanas.* Brasília: Flacso-Brasil; Abaré, 2005. p. 17-64.

FARABEE, William Curtis. *The Central Arawaks.* New York: University of Pennsylvania, 2009. [Edicão original: 1918].

FARAGE, Nádia. *As flores da fala:* práticas retóricas entre os Wapichana. Tese (Doutorado em Estudos Comparados em Literaturas de Língua Portuguesa) – FFLCH/USP, São Paulo, 1997.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana,* v. 14, n. 2, p. 329-366, 2008.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In:* RICARDO, F. *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza:* o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. *Revista de Estudos e Pesquisas,* Brasília, FUNAI, v. 4, n. 2, p. 95-116, dez. 2007.

GOW, Peter. *An Amazonian myth and its history.* Oxford: Oxford University Press. 2001. (Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology).

HILL, Jonathan. Ritual production of environmental history among Arawakan Wakuénai of Venezuela. *Human Ecology,* v. 17, n. 1, p. 1-25, 1989.

HILL, Jonathan; SANTOS-GRANEIRO, Fernando (Orgs.). Introduction. *In:* Comparative Arawakan Histories: rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment:* essays on livelihood, dwelling and skill. London; New York: Routledge, 2000.

INGOLD, Tim. Towards a politics of dwelling: conservation and society, n. 3, p. 501-508, 2005.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos.* São Paulo: Editora 34, 1994. (Coleção Trans.)

LATOUR, Bruno. *Ciência em ação:* como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

LITTLE, Paul Elliot. *Gestão Territorial em Terras Indígenas:* definição de conceitos e proposta de diretrizes – Relatório final apresentado à Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Recursos Naturais (SEMA-AC), Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI-AC) e Agência da GTZ no Brasil. Rio Branco, 2006.

MENZIES, Charles R. *Traditional Ecological Knowledge and Natural Resource Management.* Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2006.

NADASDY, Paul. It´s not really "knowledge" at all, it's more a way of life. *In:* NADASDY, Paul. *Hunters and bureaucreats:* power, knowledge, and aboriginal-state relations in the southwest Yukon. Vancouver: UBC Press, 2003. p. 60-113.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. *Processo de construção da Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas – PNGATI:* possibilidades, limites e desafios do diálogo entre estado e povos indígenas no Brasil. Brasília: FUNAI/GIZ, 2011.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto de. *Tempo dos netos:* abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na fronteira Brasil-Guiana. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, Territorialização e Fluxos Culturais. *A viagem da volta:* etnicidade, política e re-elaboração cultural no Nordeste. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. [Edição original: 1998].

POVINELLI, Elizabeth A. Radical worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability. *Annual Review of Anthropology,* n. 30, p. 319-335, 2001.

RAMOS, Alcida. Revisitando a Etnologia à brasileira. In: DUARTE, Luis Fernando Dias (Org.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil* – Antropologia. Petrópolis: Vozes, 2010.

SANTOS-GRANERO, Fernando. The Arawakan Matrix: ethos, language and history in Native South America. In: HILL, Jonathan; SANTOS-GRANEIRO, Fernando (Orgs.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia.* Urbana, IL: University of Illinois Press, 2002. p. 25-50.

SEEGER, A.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Terras e territórios indígenas no Brasil.* Rio de

Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

VIDAL, Lux. *A Cobra Grande:* uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá. 2. ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. (Série Publicação Avulsa).

WRIGHT, Robin M. Prophetic Traditions among the Baniwa and other Arawakan Peoples of the Northwest Amazon. In: HILL, Jonathan; SANTOSGRANERO, Fernando (Eds.). *Comparative Arawakan Histories: Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia.* Urbana, IL: University of Illinois Press, 2002. p. 269-291.